Structure et théologie des récits de la Passion dans les évangiles synoptiques

Il ne peut être question en un simple article de commenter en détail les récits de la Passion. Notre intention n'est pas non plus de donner une présentation synthétique des événements. Nous nous proposons d'examiner la composition littéraire des récits des trois synoptiques, afin d'en discerner les lignes directrices. Une étude de ce genre offre un intérêt doctrinal et pastoral évident, car elle doit nous aider à nous replacer plus fidèlement dans les perspectives des auteurs inspirés [1].

I. — ORIENTATION GENERALE

1. *Souffrance et gloire*

Une observation d'ensemble mérite d'être soulignée au préalable : le récit de la Passion tient dans chaque évangile une place importante et, en un sens, disproportionnée. Nous y sommes habitués et nous ne nous en étonnons pas. La chose n'allait pourtant pas de soi. Il faut remarquer, en effet, que les évangiles ont été composés après la résurrection du Christ et par des gens qui, vivant dans la lumière de cet événement triomphal, avaient conscience d'être avant tout des « témoins de la résurrection » (*Ac* 1, 22 ; cfr 2, 32 ; 3, 15, etc. ; *1 Co* 15, 14 ; *Rm* 10, 9). De ce fait, on ne s'attendrait pas à tant d'insistance sur les scènes douloureuses de la Passion. Ne devraient-elles pas être estompées et laisser la place aux aspects « positifs » de l'existence de Jésus ? Dans la vie publique, l'œuvre du thaumaturge, où s'annonçait déjà le triomphe sur la mort, son succès auprès des foules, son enseignement lumineux et rempli d'autorité, la façon dont il avait organisé ses disciples et, d'autre part, les apparitions du ressuscité et les pouvoirs confiés à l'Eglise : voilà, semble-t-il, ce qui devait apparaître comme important et définitif. Quant à la Passion, elle pouvait rentrer dans l'ombre, comme un intermède malheureux qui, grâce à Dieu, n'avait pas eu de conséquences durables.

---

1. Pour une étude plus complète, cfr les commentaires et l'article « Passion » dans le *Supplément au Dictionnaire de la Bible,* t. VI, col. 1419-1492 (paru en 1960, composé par X. Léon-Dufour). Voir aussi : P. Benoit, *Passion et Résurrection du Seigneur,* Coll. Lire la Bible, n. 6, Paris, Ed. du Cerf, 1966.

C'est dans ce sens que, laissé à sa pente naturelle, serait allé le cœur humain, toujours empressé à fuir la rudesse de la réalité pour se réfugier en un monde idéal.

En fait, la lumière de la Résurrection n'a pas favorisé cette façon de voir. Elle n'a pas abouti à une religion d'évasion. Elle n'a aucunement détourné les chrétiens des aspects meurtrissants de la vie de Jésus, mais les a conduits, au contraire, à valoriser toute l'existence de leur Sauveur et spécialement ses aspects les plus déconcertants : contradiction et souffrance.

Entre la Passion et la Résurrection, l'intelligence humaine voit d'abord un contraste : la Passion est une défaite, la Résurrection une victoire qui répare cette défaite. La Passion humilie, la Résurrection glorifie. Mais la foi chrétienne n'en reste pas à ce contraste. La lumière de la Résurrection s'applique irrésistiblement à la Passion elle-même, de sorte que Passion et Résurrection forment une unité indissoluble. Au lieu d'une rupture, on perçoit alors entre elles un rapport étroit : fruit de la Passion, la gloire du ressuscité révèle la valeur de son sacrifice. Elle montre que la Passion, en réalité, n'était pas une défaite, mais un combat victorieux, accomplissement réel du dessein de Dieu. En conséquence, les chrétiens ont considéré la Passion elle-même comme une lumière et un trésor. Loin d'en laisser les souvenirs s'estomper, ils s'y sont attachés et les ont approfondis. La longueur et la qualité des récits évangéliques en témoignent de manière irréfutable.

Cette attention portée à la Passion caractérise la révélation du Christ et en atteste l'authenticité divine. Le message chrétien n'est pas une construction mythique qui permette d'oublier le réel. Il ne nous oriente pas vers des rêves inconsistants. Car Dieu n'escamote pas les réalités de l'existence, fussent-elles lourdes à porter. Il les valorise. Il ne nous aide pas à nous en évader. Il nous apprend à y adhérer plus pleinement, à les estimer, à leur donner une attention profonde et à en tirer parti. La lumière de la Résurrection révèle la valeur de la Passion et par là valorise notre vie réelle.

2. *Formation du récit*

Une seconde constatation vient renforcer et préciser la première. Elle porte sur l'allure du récit, qui tranche assez nettement sur celle du reste de l'évangile. Alors que la vie publique n'est représentée que par des épisodes facilement détachables les uns des autres, la Passion forme un ensemble cohérent, très fermement articulé. On est fondé à croire que cette partie de l'existence de Jésus a été l'objet très tôt d'une attention spéciale et qu'on l'a considérée comme un tout organique.

Une comparaison des synoptiques avec S. Jean confirme ce point. On sait qu'en général, le 4e évangile diffère considérablement des synoptiques. Sur le ministère de Jésus, il fournit un grand nombre de données dont la tradition synoptique n'a pas conservé le souvenir ; il mentionne, par exemple, plusieurs séjours de Jésus à Jérusalem, ce qui transforme complètement le schéma de la vie publique. Mais lorsqu'on arrive à la Passion, les récits se rapprochent de façon remarquable ; ils s'accordent sur le choix des épisodes et sur l'ordonnance générale de la narration.

Déjà sensible à partir de *Jn* 11, 47 (complot contre Jésus, onction à Béthanie, triomphe des Rameaux), l'accord se fait encore plus substantiel à partir de l'arrestation de Jésus à Gethsémani (*Jn* 18, 3). Il semble donc qu'un récit commençant à l'arrestation ait été formé très tôt dans la tradition de l'Eglise primitive, ou du moins un schéma qui en fixait les lignes essentielles.

Ce premier schéma a été ensuite complété. On lui a adjoint en particulier les préambules que nous venons de mentionner (complot, onction, Rameaux) et qui éclairent le sens des événements. Dans les divers groupes apostoliques, la mise en œuvre de l'ensemble s'est faite de façon assez différente, selon les données particulières dont on disposait et les auditoires auxquels on s'adressait.

Une analyse littéraire du récit de Marc amène l'exégèse moderne à distinguer dans sa trame deux composantes : d'une part, un récit de base, d'allure sobre, schématique, et écrit dans un grec assez pur, et, d'autre part, des compléments insérés dans ce récit, qui ont souvent une allure plus vivante et plus concrète (par ex. l'épisode du jeune homme qui s'enfuit : *Mc* 14, 51 s ; les noms des fils de Simon : 15, 21) et dont le grec est mêlé de nombreux sémitismes. On peut y reconnaître l'apport particulier d'un témoin.

Si l'on rapproche ces données des attestations anciennes, on est conduit à penser que Marc, utilisant un récit de la Passion traditionnel dans l'Eglise de Rome, l'amplifia en s'inspirant de la prédication de Pierre. L'allure composite du récit, observable aussi dans les autres synoptiques, atteste que nous n'avons pas là une création littéraire purement individuelle, mais une proclamation ecclésiale (cfr *Jn* 21, 24). La Passion de Jésus est le trésor de l'Eglise et c'est l'Eglise qui nous le présente.

3. *Personnalité des auteurs*

Oeuvre commune, la tradition n'est pas pour autant le produit incontrôlable d'une collectivité inorganique ; elle se base sur le témoignage apostolique et est exprimée par des disciples pleinement autorisés.

La fidélité de ceux-ci envers le message qu'ils transmettent ne les empêche nullement de faire œuvre personnelle. Les matériaux utilisés ne sont pas identiques. Luc, en particulier, apporte dans le récit de la Passion beaucoup de notations qui lui sont propres et qui, souvent, s'apparentent à la forme johannique de la tradition. Matthieu et Marc sont très proches l'un de l'autre ; chacun d'eux a cependant des éléments qui n'appartiennent qu'à lui.

Mais la différence la plus sensible est celle des perspectives. Entendons-nous bien : aucun des récits n'est systématique ; aucun ne s'enferme dans une seule perspective à l'exclusion des autres. Chacun d'eux possède néanmoins ses insistances propres, et sa tonalité particulière.

En schématisant, on peut caractériser les différents récits de la façon suivante :

A. — *Marc* nous donne un récit *kérygmatique*. Il proclame la réalisation déconcertante du dessein de Dieu. Il expose les faits dans leur réalité objective. Son style est souvent celui de l'improvisation orale qui donne au récit plus de vivacité. C'est le récit d'un témoin. Marc n'a pas peur de nous heurter ; il le cherche plutôt. Il fait ressortir les contrastes, il souligne le paradoxe : la croix est scandaleuse, elle n'en révèle pas moins le Fils de Dieu. En Marc, le mystère de la Passion s'impose à nous et nous impressionne comme du dehors. L'aboutissement est un acte de foi, soumission au mystère (*Mc* 15, 39).

B. — *Matthieu*, lui, nous donne un récit *ecclésial et doctrinal*, « récit d'une assemblée de croyants ». Cette orientation se manifeste dans le style même, qui vise à la clarté, évite les négligences de l'improvisation et se fait volontiers schématique, un style qui convient à la liturgie. Mais elle apparaît plus encore dans la présentation des faits : éclairés par la foi de l'Eglise, les événements deviennent intelligibles. Matthieu s'intéresse moins que Marc au détail concret, mais il ne manque pas une occasion d'insister sur l'accomplissement des Ecritures, sur la prescience de Jésus, sur son autorité souveraine ; il montre, d'autre part, l'égarement du peuple d'Israël à la suite de ses chefs ; le Royaume de Dieu doit leur être enlevé pour être donné à une nation qui en produise les fruits (cfr 21, 43). Le récit aboutit à la formation d'une intelligence chrétienne du mystère, par participation à la foi de l'Eglise.

C. — *Luc* manifeste en plusieurs endroits des préoccupations d'historien et d'écrivain : il cherche à mieux rendre compte du déroulement des faits et à composer un récit bien mené. Mais il ne vise nullement à la froide objectivité du narrateur impartial. Au contraire,

son récit est le récit du disciple qui revit l'histoire de son maître. L'attachement personnel s'y exprime par l'affirmation répétée de l'innocence de Jésus, par l'omission de détails offensants ou cruels. Pour le disciple, la Passion est en même temps un appel : il faut suivre Jésus sur le chemin de la croix. Le récit est donc *personnel et parénétique*. Il suscite ou confirme l'engagement de chacun à la suite du Christ.

Telles sont les caractéristiques que nous pourrons observer de plus près en examinant maintenant l'organisation des trois récits [2]. Omettant les préludes de la Passion (complot, onction à Béthanie, dernier repas et agonie), nous prenons le récit à partir de l'arrestation, premier épisode de la Passion proprement dite. A chaque étape, notre examen commencera par l'évangile de Marc, qu'on est fondé à considérer comme antérieur à la rédaction actuelle des deux autres. Le schéma général se laisse établir sans grande difficulté : entre l'arrestation (14, 43-52) au début, et la mise au tombeau à la fin (15, 42-47), on distingue le procès juif (14,53 - 15,1), le procès romain (15, 2-20) et l'exécution par le supplice de la croix (15, 20-41). Ce schéma se retrouve dans tous les évangiles, mais l'organisation intérieure de chaque partie diffère de l'un à l'autre.

II. — L'ARRESTATION DE JESUS

Dès la scène de l'arrestation, l'orientation propre à chaque évangéliste se manifeste clairement.

A. — *Marc : le choc des faits*

Marc raconte les faits dans leur rude réalité. Le style est direct et même brusque par endroits : « survient Judas, un des douze, et avec lui une foule avec des glaives et des bâtons » (14, 43). Jésus est appréhendé ; un de ceux qui sont là dégaine son glaive et frappe. Une parole de Jésus fait ressortir l'anomalie de la situation : « Comme pour un brigand, vous êtes sortis avec des glaives et des bâtons ... » (14, 48). Jésus est abandonné de tous. Un jeune homme qui le suivait se fait prendre, mais s'échappe nu.

---

2. L'orientation particulière que nous venons de noter pour chacun des trois synoptiques ne se vérifie pas seulement dans le récit de la Passion, mais commande l'organisation de l'ensemble de chaque évangile. Pour nous limiter à quelques observations, rappelons que Marc est l'évangile des faits (il rapporte moins de paroles et d'enseignements, mais ses récits sont plus circonstanciés) ; il est aussi l'évangile du mystère messianique. Matthieu, lui, présente en de grands discours une doctrine ecclésiale et christologique très complète. Quant à Luc, il tend à personnaliser les paroles de Jésus ; se gardant d'agglomérer les traditions en de longs discours, il précise plutôt à qui s'adresse chacun des enseignements. Les béatitudes de Matthieu ont un ton général (3e personne), celles de Luc ont un ton direct (2e personne).

Pas d'explication, ou peu. Marc ne rapporte aucune parole de Jésus à Judas, ni au disciple qui s'est mis à frapper. La remarque adressée aux assaillants vise moins à expliquer les faits qu'à souligner ce que la scène a de paradoxal et de choquant. La clé du paradoxe est indiquée cependant, mais en une tournure elliptique (14, 49). On reste sur une impression déconcertante.

B. — *Matthieu : les paroles qui éclairent*

Matthieu, au contraire, a le souci de bien s'expliquer. Son récit laisse tomber certains détails pris sur le vif (les derniers mots de *Mc* 14, 44 ; l'incident de *Mc* 14, 51 s.), mais il est mené d'une allure plus égale, plus digne, plus claire. Au lieu de « survient Judas », il met : « voici que Judas ... vint » (26, 47). Au lieu d'employer un simple pronom (« s'approchant de *lui* » *Mc* 14, 45 ; « ils mirent la main sur *lui* » 14, 46), il désigne Jésus, avec plus de respect, par son nom (*Mt* 26, 49-51, quatre fois). Il évite les négligences de style, fréquentes chez Marc, qui dit par exemple : « *elthōn* euthus *proselthōn* » (*Mc* 14, 45). Il évite les ambiguïtés : en *Mc* 14, 47 l'expression « un de ceux qui étaient là » n'est pas assez précise ; est-ce un ami ou un ennemi ? Matthieu dit : « un des compagnons de Jésus » (26, 51) ; en *Mc* 14, 50 on pourrait croire que ce sont les ennemis qui s'enfuient, puisque c'est à eux que Jésus vient d'adresser ses observations ; *Mt* 26, 56 prend soin de noter qu'il s'agit des disciples.

Mais surtout Matthieu éclaire les faits par des paroles. Jésus parle à Judas (26,50), à demi-mot, il est vrai, mais on peut saisir une allusion révélatrice au *Ps* 55 (vv. 13-14 et 21-22). Il parle au disciple qui a manié l'épée et il explique longuement la tactique divine (26, 52-54). Il parle à la foule.

Si l'on veut un guide qui indique le sens théologique de cette scène, c'est à Matthieu qu'il faut recourir. Et ce qu'il nous dit prend une importance particulière, du fait qu'il s'agit ici du déclenchement de la Passion : les principes qui éclairent l'attitude de Jésus lors de son arrestation jettent leur lumière sur l'ensemble du mystère.

Matthieu nous montre Jésus choisissant en pleine connaissance de cause et en toute liberté le chemin de l'humiliation, parce qu'il y reconnaît le chemin marqué dans le dessein de Dieu. Jésus refuse de s'opposer à la violence par la violence, car cette tactique, loin de sauver les hommes, les enferme dans un cercle infernal (26, 52). Il refuse de recourir à une intervention miraculeuse de la puissance divine ; il ne doute aucunement de pouvoir obtenir de son Père une intervention de ce genre (26, 53), mais il sait aussi que telle n'est pas la voie qui le mène au but. L'heure est venue où doivent *s'accomplir les Ecritures*. L'expression revient deux fois, d'abord dans

la parole adressée au disciple (26, 54), puis en conclusion de la parole adressée « aux foules » (26, 56). En ce dernier endroit, la phrase de Mt n'est pas elliptique comme celle de Mc ; elle constitue une affirmation des plus nettes et prend même une allure scolaire : « Mais tout cela est arrivé afin que s'accomplissent les Ecritures des prophètes ».

Le lecteur chrétien est ainsi renseigné dès le début sur la perspective du récit. Il ne s'agit pas d'un simple compte rendu. Lorsqu'elle regarde la Passion, l'Eglise primitive la contemple à travers l'Ecriture, qui lui en révèle le sens. Elle a conscience qu'il existe une correspondance parfaite entre le dessein de Dieu prophétisé dans l'Ancien Testament et les événements, déconcertants au premier abord, de la semaine sainte. Cette correspondance lui a été révélée par Jésus lui-même qui, dès avant l'accomplissement, s'en est montré conscient en paroles et en actes. Jésus a marqué la connexion entre ce qui allait arriver et le dessein de Dieu révélé dans l'Ecriture.

Les disciples, eux, ne saisissaient pas alors cette connexion. Paroles et actes de Jésus les déroutaient complètement et ils réagissaient à contretemps, maniant l'épée au moment de l'arrestation, puis se tirant d'embarras par la fuite ou, plus tard, par le renîment. Il a fallu que toute la Passion s'accomplisse, il a fallu qu'elle aboutisse à la Résurrection, pour que la lumière enfin les envahisse. C'est lorsque l'événement s'achève que son accord avec l'Ecriture nous devient totalement perceptible. Mais cette perception une fois acquise, il nous faut nous souvenir de tout et nourrir ainsi notre foi. C'est à quoi Matthieu nous convie.

C. — *Luc : la personne du Maître*

Plus attentif à marquer les étapes successives de la révélation, Luc, ici, ne se réfère pas aussi clairement aux Ecritures. La phase négative que Jésus doit traverser est désignée par lui comme « l'heure » des ennemis et « la puissance des ténèbres » (*Lc* 22, 53). Ces expressions n'ont qu'un rapport implicite avec les prédictions des prophètes. Luc réserve pour le temps de la Résurrection la découverte de l'accomplissement : c'est le Christ ressuscité qui « ouvre l'esprit » de ses disciples « à l'intelligence des Ecritures » (24, 45 s. ; cfr 24, 25-27. 32 ; *Jn* 2, 22 ; 12, 16).

L'ordonnance du récit révèle la main de l'historien. L'essai de résistance armée, que Marc et Matthieu racontent après la mention de l'arrestation, est placé par Luc avant celle-ci, ce qui donne un meilleur enchaînement des faits. Plus d'un détail manifeste aussi l'art de l'écrivain : c'est ainsi que Luc montre la foule avant de nommer Judas (22, 47) ; on aperçoit d'abord la foule et ensuite seulement on peut identifier l'homme qui lui sert de guide.

Mais ce qui est le plus notable, c'est la façon dont Luc parle de Jésus. Luc ne peut se résoudre à dire que le traître embrassa Jésus ; il prend une formule indirecte : « il s'approcha de Jésus pour l'embrasser » (22, 47). Par contre, une parole de Jésus révèle sa clairvoyance et souligne en même temps ce que le procédé a d'odieux : « Judas, par un baiser tu trahis le Fils de l'homme ! » Ainsi chaque chrétien est mis en garde contre l'infidélité envers son Seigneur.

Luc évite aussi d'insister sur le fait de l'arrestation. Il ne la mentionne qu'en passant, par un simple participe (22, 54). Sa dévotion atténue tout ce qui porte brutalement atteinte à la dignité humaine de Jésus. Il fera de même pour les scènes d'outrages ; lors de la première (22, 63-65), il ne parlera ni de soufflets, ni de crachats ; quant à la seconde, il n'y fera que deux allusions voilées (23, 16. 22), sans mentionner explicitement ni la flagellation, ni le couronnement d'épines.

Par contre, Luc s'attache à montrer la grandeur de Jésus, et surtout sa grandeur morale. Celle-ci apparaît déjà dans le mot adressé à Judas, si poignant dans sa sobriété. Elle se reflète dans la question posée par les disciples, question qui les montre conscients de l'autorité de leur maître : « *Seigneur*, allons-nous frapper du glaive ? » (22, 49). Elle se manifeste dans la réponse négative de Jésus et plus encore dans son geste : Jésus ne se contente pas de mettre fin, d'un mot, à l'emploi des armes, il répare positivement les dégats causés, il guérit la blessure infligée à son adversaire. Plus encore que le pouvoir divin de faire des miracles, on admire ici un exemple stupéfiant de générosité (cfr *Lc* 6, 27-36).

III. — PROCES JUIF

Après son arrestation, Jésus est remis aux autorités de son peuple : on le conduit chez le grand prêtre. Une procédure va s'engager. Les évangiles synoptiques ne prétendent évidemment pas nous en raconter tout le déroulement. Ils se désintéressent de quantité de détails et laissent plus d'une fois les historiens dans l'incertitude. Les éléments qu'ils ont choisis sont ceux qui, à la lumière de la résurrection, ont été compris par la tradition primitive comme plus importants et qui, pour ce motif, ont été insérés dans la catéchèse. Ces éléments nous sont présentés dans trois compositions différentes.

1. Séances du procès

A. Dans le procès, *Marc* distingue deux temps : l'instruction, qu'il raconte aussitôt (14, 53-64) et la séance du conseil, qui a lieu au

petit matin (15, 1). L'expression qu'il utilise pour cette dernière (« ayant préparé un conseil ») lui donne un caractère plus formellement juridique. Marc, cependant, n'attend pas ce moment pour faire état des accusations portées contre Jésus. Dans son récit, elles sont rapportées dès l'instruction du procès, qui devient de ce fait la pièce maîtresse de l'ensemble.

B. *Matthieu* adopte la même perspective, avec plus d'insistance encore, car, lors de l'instruction, il donne à la question du grand prêtre la forme d'une adjuration solennelle (26, 63).

C. *Luc*, par contre, ne s'intéresse qu'à la comparution officielle, qui a lieu de jour (22, 66). Il ne dit rien de l'interrogatoire antérieur, dont la valeur juridique paraît contestable. Les préoccupations de l'historien rejoignent celles de l'écrivain, car cette omission améliore l'allure du récit, dont le mouvement n'est pas ralenti par des interruptions et des reprises (comparer *Mt* 26, 57. 59. 66 ; 27, 1).

2. Ensemble de la composition

Aucun des évangélistes ne se contente de rapporter les éléments du procès. Tous y ajoutent d'autres faits significatifs. Jésus, en effet, ne fut pas simplement soumis à une enquête ; il fut aussi malmené et couvert d'outrages.

A. *Marc : dignité messianique et mauvais traitements*

Marc présente l'ensemble en une composition fortement contrastée. Après avoir situé l'épisode et présenté les personnages (14, 53-54), il raconte d'abord l'instruction. L'orientation de celle-ci est fixée dès le début : on cherche à « faire mourir » Jésus (14, 55). Mais cette visée est contrariée par les faits : on ne trouve contre Jésus aucune charge valable. Des multiples dépositions qui sont faites, Marc retient seulement une parole concernant la destruction du Temple, tout en notant que, sur ce point comme sur les autres, les témoignages ne concordaient pas. Finalement, le grand prêtre interroge Jésus sur sa position dans le dessein de Dieu : est-il le Messie, le fils du Béni ? La réponse de Jésus constitue une déclaration solennelle de messianité transcendante. L'instruction semble donc aboutir au résultat inverse de celui qui était cherché : au lieu d'établir la culpabilité du prévenu, elle révèle sa suprême dignité. Mais, second paradoxe, la révélation de la personnalité de Jésus ne trouve aucun écho positif. Elle ne suscite pas le moindre hommage, elle ne rencontre pas la moindre adhésion. Sa seule conséquence est, au contraire, de déclencher toutes les réactions en sens opposé : on crie au blasphème, on déclare Jésus

« passible de la peine de mort » (14, 64 ; c'est la conclusion de l'instruction, qui correspond au début 14, 55), on le malmène et on l'outrage (14, 65) ; le plus ardent de ses disciples le renie (14, 66-72) ; ses ennemis le ligotent comme un malfaiteur pour le livrer à Pilate (15, 1).

A en juger de l'extérieur, les faits opposent à la parole de Jésus le plus cruel des démentis. Par l'ordre qu'il adopte, Marc fait ressortir ce contraste paradoxal entre l'affirmation par Jésus de sa dignité et les traitements indignes qui en résultent aussitôt.

B. *Matthieu : le contraste éclairé par l'Ecriture (le prix du sang)*

Tout en retenant les mêmes éléments, la rédaction de Matthieu est, dans l'ensemble, plus schématique que celle de Marc. Matthieu évite les maladresses et les répétitions caractéristiques de l'improvisation orale (comparer *Mt* 26, 60-62 à *Mc* 14, 56-60). Le détail est chez lui mieux ordonné. Dans le triple renîment, par exemple, il s'entend à ménager une meilleure gradation. Il sait insister sur les points importants (adjuration du grand prêtre 26, 63 ; double accusation de blasphème 26, 65).

Dans la déclaration solennelle de Jésus, Matthieu conserve une nuance que Marc a négligée. Au lieu d'être une affirmation directe : « Je le suis » (*Mc* 14, 62), la réponse de Jésus au grand prêtre se réfère à l'expression utilisée par ce dernier : « C'est toi qui l'as dit » (*Mt* 26, 64). Jésus souligne ainsi qu'il n'a pas pris lui-même l'initiative de proclamer sa propre dignité et il laisse percevoir ses réticences par rapport aux conceptions messianiques de ses accusateurs.

La disposition générale du passage est semblable à celle de Marc et comporte donc le même contraste entre la parole de Jésus et le sort qui lui est fait. Mais avant de passer au procès romain, Matthieu ajoute la péricope sur le « prix du sang » (27, 3-10). Certains détails de ce récit laissent voir que la place choisie pour l'insertion ne se réclame pas de la chronologie (les grands prêtres et les anciens ne peuvent se trouver en même temps au Temple et au palais du procurateur ; l'achat du champ ne s'est pas fait instantanément). Cette place résulte d'une intention de composition. De fait, ce complément d'information transforme profondément la perspective du procès juif.

Il lui donne sa propre conclusion. Une dernière fois, tous les responsables en sont réunis : Judas, les grands prêtres et les anciens. Le marché qu'ils ont conclu ensemble, quelques jours plus tôt (26, 15), est rappelé avec insistance. Le thème qui domine la péricope n'est pas « la mort de Judas », comme on le dit trop souvent, mais « les pièces d'argent », « prix du sang ». La mort de Judas n'est relatée que d'un mot, tandis que les pièces d'argent sont mentionnées à sept reprises (4 fois par le nom, 3 fois par un pronom) et le sang à trois reprises.

L'évocation des deniers maudits permet à Matthieu de nous livrer la clé du paradoxe que Marc laisse sans réponse. Il est clair, d'une part, que le procès est un procès inique. Les pièces d'argent l'attestent inexorablement. Judas en convient, qui avoue : « J'ai péché en livrant le sang innocent » et il jette le prix de sa trahison (27, 4-5). Les grands prêtres, qui d'abord ne veulent rien savoir, finissent par en convenir eux aussi : « C'est le prix du sang » (27, 6).

Il apparaît, d'autre part, qu'à travers le complot de Judas et des autorités juives, c'est le dessein de Dieu qui s'accomplit, tel qu'il est prédit dans l'Ecriture. Les pièces d'argent, en effet, ont été mentionnées par les prophètes (27, 9-10). Elles montrent, par ailleurs, que le jugement de Dieu s'exerce : Judas ne profite pas de son gain infâme et les chefs juifs inscrivent eux-mêmes sur leur terre l'attestation de leur crime, stigmatisé « jusqu'à ce jour » par l'appellation « champ du sang » (27, 8). Les positions respectives de l'ancien Israël et de l'Eglise du Christ sont ainsi nettement définies, et nous retrouvons la double caractéristique de Mt, évangile doctrinal, évangile ecclésial.

C. *Luc : l'attitude du disciple, le témoignage de Jésus*

Quant à Luc, il a adopté un ordre très différent : il raconte d'abord le reniement de Pierre et son repentir (22, 54-62), décrit ensuite les outrages infligés à Jésus par les gardes (22, 63-65) et rend compte enfin de l'interrogatoire matinal (22, 66-71) et de la remise du prisonnier à Pilate (23, 1).

Cette composition correspond bien à la perspective « personnelle-parénétique » de Luc. Avant même que ne commence le procès, la première question qui se pose est celle de l'attitude du disciple pendant la comparution de son maître. La tendance naturelle porte à se désolidariser de Jésus prisonnier. On n'aime pas se déclarer disciple d'un maître qui s'abaisse jusque-là. Pierre dit qu'il ne le connaît pas (22, 57). Le récit de son reniement démasque la tentation qui s'insinue dans le cœur de chacun. Et le récit de son repentir, suscité par un regard du Seigneur qui se tourne vers lui (22, 61), révèle le secret de toute conversion généreuse. Dans sa délicatesse, Luc insiste moins que Mc et Mt sur la faute de Pierre. Il ne mentionne pas de jurement. D'autre part, l'ordre du récit modifie le rapport entre le reniement de Pierre et les moqueries des gardes. Dans Mc, le reniement suit les outrages des valets (14, 65) et met Pierre du même côté qu'eux. Dans Luc, le reniement précède, et le repentir intervient avant qu'on ne parle des mauvais traitements infligés à Jésus. Il y a de ce fait séparation : Pierre en larmes n'est pas du côté des insulteurs. Le lecteur chrétien non plus. C'est avec les sentiments du pécheur converti qu'il suit la Passion de son Sauveur.

Lors de la comparution, Luc omet le défilé des témoins et l'accusation concernant la destruction du Temple. Il concentre l'attention sur la seule révélation de la personne de Jésus. Donnant à l'interrogation une forme collective, il évite de mettre Jésus en état d'infériorité devant un grand prêtre qui le somme de répondre. Jésus, d'ailleurs, manifeste d'abord par ses paroles sa connaissance des cœurs et son autorité (22, 67-68). La déclaration qui suit est formulée par Luc de manière plus simple, de façon à ne pas dérouter les lecteurs grecs. Luc, de plus, dédouble la question ; il distingue messianité et filiation divine, ce qui met dans son texte plus de clarté.

La déclaration de filiation divine n'est pas qualifiée de blasphème. Luc ne rapporte pas non plus de formule de condamnation. Il ne dira nulle part que Jésus a été condamné. Ici il se contente de noter qu'après les paroles de Jésus, les autorités juives estiment pouvoir se dispenser de tout autre témoignage et mènent Jésus devant Pilate. Telle est la manière dont Luc souligne l'importance décisive du témoignage de Jésus sur lui-même. On y reconnaît l'attachement du disciple.

IV. — PROCES ROMAIN

1. Entrée en matière

A. La comparution de Jésus devant Pilate est racontée par *Marc* en quelques lignes. Ici plus qu'ailleurs, il est évident que l'évangéliste n'a pas la prétention de tout raconter. L'interrogatoire est schématique jusqu'à l'obscurité. Marc rapporte *ex abrupto* une question de Pilate, sans se préoccuper aucunement de la préparer : « Es-tu le roi des Juifs ? » (15, 2). Jésus répond : « C'est toi qui le dis ». Aucune explication ne sera donnée.

B. *Matthieu* améliore la présentation. Il a soin de mettre le nom de Jésus en bonne position et de marquer le caractère officiel de la scène en désignant Pilate par son titre : « Or *Jésus* fut mis en présence du *gouverneur*... » (27, 11). Mais lui non plus ne prépare pas la question de Pilate.

C. *Luc*, lui, la prépare. En bon historien, il commence par donner la parole aux accusateurs, qui énumèrent leurs griefs, parmi lesquels vient la prétention de Jésus à la royauté messianique (23, 2). La question de Pilate paraît alors naturelle.

« Roi des Juifs » est, en effet, la transposition, au plan politique, de la dignité du Messie. Transposition qui est une déformation grossière si on la compare à la déclaration de Jésus, mais qui conserve cependant un reflet de la réalité. S. Jean fera à ce sujet une mise au point (*Jn* 18, 33-38).

2. Ensemble de la composition

A. *Marc : les Juifs contre le roi des Juifs*

L'absence de toute préparation ne fait que mieux ressortir, chez Marc, la question de Pilate. Le procès romain est le procès du « roi des Juifs ». Le titre reviendra plus d'une fois sur les lèvres du gouverneur (15, 9. 12) ; les soldats romains le reprendront à leur tour (15, 18) et ils s'en inspireront pour leurs jeux cruels.

Procès étrange, car ce sont des Juifs qui s'y acharnent contre le roi des Juifs et celui-ci ne répond rien (15, 3-5). Deux scènes se suivent. La première est l'interrogatoire. Après la question initiale, les grands prêtres accusent. Pilate essaie de s'informer. Jésus se tait. Pilate est déconcerté !

La deuxième scène n'est pas moins déroutante. Le « roi des Juifs » y est mis en comparaison avec un émeutier homicide. Lequel faut-il libérer ? lequel châtier ? Le procurateur romain propose de libérer le roi des Juifs (15, 9), qui n'a commis aucun crime (15, 14), mais la foule des Juifs, excitée par les grands prêtres, veut qu'on inflige à son roi le supplice romain, la croix (15, 13. 14), et Pilate, finalement, cède.

Un épilogue s'ajoute alors, les soldats s'empressant d'illustrer le verdict par une mise en scène appropriée : le « roi des Juifs » reçoit un manteau de pourpre, une couronne, des hommages ; mais la couronne est d'épines et les hommages sont des moqueries accompagnées de coups. Une fois de plus, le dessein de Dieu se traduit dans les faits par une image inversée.

B. *Matthieu : le peuple d'Israël et le sang du Christ*

Dans le récit de l'interrogatoire, Matthieu n'introduit que quelques retouches de style, et de même dans la scène de dérisions, où il ménage une gradation plus logique (génuflexion et salut moqueur, crachats, coups ; comparer le désordre de Marc : salut, coups, crachats, génuflexion).

L'apport particulier de Matthieu se place dans l'épisode de Barabbas. Il consiste en deux éléments : intervention de la femme de Pilate d'abord (27, 19), scène du lavement des mains ensuite (27, 24-25). Mais il ne s'agit pas de simples insertions. Matthieu reprend tout l'ensemble et nous présente une nouvelle composition, admirablement construite.

1) Au début, les personnages en présence : le procurateur et la foule, et la question qu'ils doivent trancher : lequel relâcher ? Barabbas ou Jésus ? (27, 15-17).

2) Des deux côtés s'exercent des influences : docile à une prémonition reçue en songe, la femme de Pilate reconnaît en Jésus un « juste » et intervient en sa faveur auprès de son mari (27, 19) ; auprès de la foule juive, par contre, grands prêtres et anciens agissent en faveur de Barabbas et contre Jésus (27, 20).

3) Vient alors le dialogue entre Pilate et la foule : Lequel délivrer ? — Barabbas — Que faire de Jésus ? — Le crucifier. — Pilate essaie une objection, mais la foule ne démord pas (27, 21-23).

4) Une mise en scène exprime alors les positions prises. Pilate refuse de prendre la responsabilité de la mort de Jésus. Le peuple déclare assumer cette responsabilité (27, 24-25).

5) La conclusion répond au début : Pilate leur relâche Barabbas et livre Jésus au supplice (27, 26).

Dans l'alternance régulière de cette composition concentrique, l'intention doctrinale et ecclésiale apparaît clairement : il s'agit une fois de plus des rapports du Christ avec le peuple d'Israël. Alors que la femme du païen intercède pour « le juste », la fille de Sion exige à grands cris la mort de son Messie, de son Christ (au lieu de parler comme Marc du « roi des Juifs », Matthieu met ici par deux fois « Jésus que l'on appelle Christ » 27, 17. 22). La responsabilité que Pilate repousse, « tout le peuple » la prend sur lui (27, 25). Cette position prise par le peuple de l'ancienne alliance marque un tournant dans l'histoire du salut : désormais, pour entrer dans le Royaume de Dieu, chaque Israélite devra se convertir et s'agréger à la nouvelle alliance fondée dans le sang de Jésus (*Mt* 26, 28).

C. *Luc : l'innocence de Jésus*

Chez Luc, le procès romain prend une autre perspective et reçoit d'autres compléments. Nous avons déjà signalé la liste des chefs d'accusation, mise au début de l'interrogatoire (23, 2). Elle est reprise pour une précision trois versets plus loin (23, 5) et introduit une nouvelle péripétie, que l'historien a soin de raconter : le renvoi de Jésus à la juridiction d'Hérode. Mentionné dans un seul passage de Mt (14, 1-12) et deux de Mc, le tétrarque apparaît en 6 passages de Lc. La rencontre présente pour Luc un autre intérêt : elle est l'occasion de stigmatiser une fausse manière de s'intéresser à Jésus, par curiosité et goût du divertissement, sans la moindre disposition à un engagement personnel. Pareille attitude n'obtient rien de Jésus. Elle se retourne alors en un rejet méprisant. C'est lors de la comparution devant Hérode que Luc parle de dérisions, brièvement d'ailleurs (23, 11). A la fin du procès, il s'abstiendra de décrire les cruautés romaines.

Du fait de ces diverses modifications, le récit de Luc se divise en trois épisodes :

1) comparution devant Pilate, qui renvoie à Hérode (23, 2-7) ;
2) comparution devant Hérode, qui renvoie à Pilate (23, 8-12) ;
3) convocation générale, où Pilate finit par céder aux Juifs (23, 13-25).

Dans le dernier épisode, le personnage de Barabbas perd de son importance. Son nom, répété cinq fois en Mt, n'apparaît qu'une seule fois en Lc (23, 18). Le 3e évangéliste éprouve de la répugnance à insister sur cette mise en parallèle de Jésus avec un meurtrier. Ayant dû l'évoquer, il se préoccupe de faire bien percevoir le contraste (23, 25).

Son thème principal est, en effet, l'innocence de Jésus. Aussitôt après sa question initiale, Pilate déclare qu'il ne trouve contre l'accusé aucun motif de condamnation (23, 4). Cette prise de position surprend le lecteur, car rien ne l'explique dans ce qui précède ; pour en rendre compte, il faut recourir aux développements du 4e évangile (*Jn* 18, 33-38). Elle caractérise d'autant plus nettement la perspective de Luc.

De fait, la déclaration d'innocence est reprise et amplifiée dans la suite : au v. 14, où Pilate s'appuie sur sa propre enquête ; au v. 15, où il interprète dans le même sens le comportement d'Hérode. Pilate revient une quatrième fois sur le sujet lorsque les Juifs réclament la mort de Jésus (v. 22). Conséquent avec lui-même, le procurateur exprime plusieurs fois son intention de relâcher Jésus (v. 16, 20. 22). Mais les clameurs des Juifs s'y opposent et Pilate, de guerre lasse, finit par « livrer Jésus à leur volonté » (v. 25).

Cette description de l'attitude de Pilate reflète sans doute le loyalisme de Luc envers Rome, mais elle constitue surtout à ses yeux l'occasion de souligner avec vigueur l'absence complète en Jésus de toute culpabilité. Le disciple fidèle ne se lasse pas d'insister sur ce point, qui fonde sa vénération pour le Christ souffrant. Luc sait aussi qu'il y a là une importante leçon pour les chrétiens. S'ils sont traînés devant les tribunaux, cela ne doit pas être par leur faute, mais, à l'exemple de leur maître, uniquement pour leur fidélité à accomplir la volonté de Dieu (cfr *1 Pi* 4, 15-16).

V. — LE CALVAIRE

Condamné au supplice de la croix, Jésus est emmené au Calvaire et exécuté (*Mc* 15, 20 ; *Mt* 27, 31 ; *Lc* 22, 26). Sa mort est l'événement capital de l'histoire du salut. La composition des évangiles nous invite ici à une considération plus attentive que jamais.

A. — Marc : des ténèbres jaillit finalement la lumière

a) *Le déroulement du récit*

Dans le récit de Marc, on peut distinguer six moments successifs : 1) réquisition de Simon de Cyrène (15, 21) ; 2) crucifiment (15, 22-27) ; 3) moqueries (15, 29-32) ; 4) ténèbres (15, 33-36) ; 5) mort de Jésus et répercussions (15, 37-39) ; 6) mention des saintes femmes (15, 40-41).

1) L'encadrement du récit (épisode de Simon au début, mention des femmes à la fin) pourrait suggérer l'idée d'une certaine association aux souffrances de Jésus, mais les précisions apportées par Marc vont dans un autre sens : Marc donne des noms, ceux des fils de Simon, ceux de plusieurs femmes. Ces noms garantissent la réalité des faits ; ils renvoient à des témoins qu'on peut interroger. Marc proclame les événements du salut, événements déroutants mais qui se sont inscrits objectivement dans l'histoire humaine.

2) La suite du récit ne va pas à l'aventure. Marc s'entend à bien disposer les détails significatifs que lui fournit la tradition évangélique. Ce n'est pas un hasard si le titre de « Roi des Juifs » (15, 26) est placé entre deux mentions du crucifiment (15, 25. 27). Ce titre, nous l'avons noté, caractérisait le procès romain (15, 2. 9. 12. 18) et le verbe « crucifier » a scandé le même procès (15, 13. 14. 15. 20). La position donnée à Jésus entre deux malfaiteurs (15, 27) peut aussi se rapprocher de sa mise en parallèle avec l'émeutier Barabbas (15, 6-15). Nous avons donc ici l'issue du procès romain. Le paradoxe qui se dessinait alors en paroles prend maintenant pleine consistance : Jésus est reconnu comme « roi des Juifs », mais dans un contexte qui contredit totalement cette dignité : dénuement complet (on lui a enlevé jusqu'à ses vêtements : 15, 24), humiliation suprême (pour assesseurs il a deux bandits), impuissance du supplicié qui doit mourir.

3) La série des moqueries s'enchaîne sans difficulté à la scène du crucifiment. Elle n'en a pas moins une orientation très différente. Ce n'est pas au procès romain qu'elle se réfère, mais au procès juif, dont elle reprend presque tous les éléments. Un premier groupe d'insulteurs, les passants (15, 29), correspond au défilé des faux-témoins. Ils reprennent l'accusation portée alors (14, 58) : Jésus a prétendu détruire le Temple et le reconstruire en trois jours. Un deuxième groupe est celui des juges (« grands prêtres et scribes » 15, 31 ; cfr 14, 53) ; ils rappellent la question posée lors de l'instruction et la déclaration messianique de Jésus, « le Christ, le roi d'Israël »

(15, 32 ; cfr 14, 61-62). La filiation divine, cependant, n'est pas mentionnée ici. Marc a réservé cet élément décisif pour le retournement final (15, 39).

Le contexte est un contexte de dérision, les faits ne cadrant pas avec les prétentions attribuées à Jésus. Du point de vue humain, il faudrait que Jésus *descende de sa croix* (15, 30. 32). Pour fonder sa prétention à tout restaurer (en rebâtissant un nouveau Temple), il devrait maintenant échapper lui-même à la mort imminente. Pour manifester ses pouvoirs de Messie, il devrait remporter maintenant la victoire sur ses adversaires. Alors on pourrait croire en lui (15, 32).

L'évangéliste sait que cette manière de voir est fausse, mais il la laisse s'exprimer cruellement. Avec lui, nous subissons le choc de la réalité et nous nous enfonçons dans l'obscurité du mystère.

4) Vient alors l'heure du jugement de Dieu. Elle ne se présente pas d'abord comme une heure de libération, mais comme une heure d'oppression extrême. Les ténèbres s'épaississent (cfr *Jl* 2, 1. 2. 10 ; *Ha* 3, 3. 11 ; *Am* 8, 9 ; etc.). Dans cette atmosphère accablante, le cri de Jésus, citation du Ps 22, semble donner raison aux insulteurs. Ce n'est pas le Temple de Jérusalem qui est délaissé par Dieu et voué à la destruction, mais Jésus, qui a parlé contre le Temple. L'humanité de Jésus subit une sorte d'exécration, au sens étymologique du terme, qui s'oppose à « consécration ». C'est le mystère du paroxysme de l'épreuve, qui conditionne la perfection du don. Cette exécration aboutit en fait, — la suite du psaume le suggère, la suite de l'évangile le montrera, — à la pleine révélation du Fils de Dieu. En acceptant jusqu'au bout la volonté du Père, Jésus se manifeste comme celui qui ne fait qu'un avec le Père dans l'amour. Don de Jésus au Père, don du Père à Jésus, don de Dieu aux hommes, tout s'accomplit en cet événement ténébreux. Dieu a « choisi d'habiter la nuée obscure » (cfr *1 R* 8, 12 ; *2 Ch* 6, 1). Pour l'instant, tout reste donc énigmatique et ceux qui assistent à la scène n'y comprennent rien. Une dernière possibilité de salut que, plus ou moins ironiquement, ils envisagent pour Jésus, ne se réalise pas : Elie, « désigné pour apaiser la colère » (*Si* 48, 10), n'intervient en aucune façon. Jésus doit boire la coupe jusqu'à la lie.

5) Il expire. Il semble que tout soit fini au sens négatif du terme, c'est-à-dire que tout soit anéanti. En réalité, tout est fini au sens positif du terme : tout est accompli.

Deux signes aussitôt se produisent, qui attestent l'accomplissement. Le premier concerne le Temple, dont le voile se déchire (15, 38). Le second consiste en une profession de foi, que la mort de Jésus fait jaillir des lèvres du centurion : « Vraiment, cet homme était Fils de Dieu » (15, 39). Ces signes peuvent paraître peu de chose.

Ils n'en ont pas moins la valeur décisive d'une conclusion. Ils fixent le sens de l'événement et cela, de manière inattendue, par un dernier renversement paradoxal.

b) *Révélation du Christ*

Pour saisir pleinement leur signification dans la pensée de l'évangéliste, il faut être attentif aux rapports que la composition du récit établit entre ces signes et certaines données des scènes précédentes. C'est l'ensemble, en effet, qui nous apporte la révélation du Christ. Sans la finale, les éléments antérieurs resteraient comme en suspens et on ne pourrait atteindre aucune certitude dans leur interprétation. Mais réciproquement, la finale a besoin d'eux ; sans eux, on ne pourrait comprendre sa véritable portée.

1) *La personne de Jésus*

Prenons d'abord le dernier signe, le plus « définitif », qui concerne la personne du Christ. La confession de foi du centurion qui, *ayant vu* de quelle façon Jésus est mort, le proclame *Fils de Dieu* (15, 39) répond, d'une part, aux moqueries des grands prêtres, qui exigeaient, pour croire, de *voir* Jésus descendre de la croix (15, 32), et elle vient appuyer, d'autre part, la déclaration solennelle, tournée par eux en dérision, où Jésus s'était affirmé *Fils de Dieu* et avait dit : « *Vous verrez...* » (14, 62).

La déclaration solennelle

Déjà perceptible au moment du procès, l'importance fondamentale de cette déclaration se trouve ainsi confirmée par l'issue finale. Il convient d'en considérer maintenant la portée doctrinale.

En demandant à Jésus s'il est « le Christ, le fils du Béni », la question du grand prêtre se référait aux promesses messianiques. « Christ » et « Messie » sont deux synonymes ; quant à la filiation divine du Messie, elle était annoncée par l'oracle de Natan (*2 S* 7, 14) et proclamée dans le *Ps* 2.

A cette question, Jésus répond affirmativement. Mais aussitôt il ajoute des précisions qui fixent mieux le sens des termes. La question du grand prêtre était, certes, susceptible d'une réponse affirmative où l'orthodoxie juive n'aurait rien eu à critiquer. Mais Jésus s'est affirmé Messie Fils de Dieu en un sens qui a été jugé blasphématoire par le Sanhédrin (*Mc* 14, 64 ; *Mt* 26, 65 ; *Jn* 19, 7 ; 10, 33). Parce qu'elle unit dans une même phrase les expressions du *Ps* 110, qui concernent le Messie, et celles de Daniel, qui évoquent un Fils de l'homme, sa réponse prend, de fait, une plénitude inouïe, que ces expressions n'avaient pas séparément.

Tradition messianique Le *Ps* 110 se situe dans la ligne du messianisme davidique. Il invite le roi de Sion à siéger à droite de Dieu, mais rien ne dit dans le psaume qu'il s'agisse d'une session céleste. L'expression pouvait se comprendre d'une participation terrestre au pouvoir de Dieu : le roi établi à Sion (v. 2) occupait « le trône de la royauté de Yahweh sur Israël » (*1 Ch* 28, 5 ; cfr *1 Ch* 29, 23 ; *2 Ch* 9, 8). Certes, la tradition messianique tendait à rapprocher de plus en plus le Roi-Messie de Dieu lui-même et à lui donner des noms divins [3], mais aucun texte de l'Ancien Testament ne conférait au Messie une réelle égalité avec Dieu au plan céleste.

Tradition apocalyptique Quant à la vision de Daniel, elle se situe dans la ligne des théophanies impressionnantes où se révèle la Gloire de Yahweh. On peut la rapprocher, en particulier, de la page d'Ezéchiel qui décrit l'apparition divine « comme une forme d'homme » tout en feu et en métal embrasé (*Ez* 1, 26-28). Comparée aux autres théophanies, la vision de Daniel présente plusieurs traits remarquables : 1) Ce n'est pas une manifestation glorieuse de Dieu sur terre, mais une scène qui se déroule au plan divin : « sur les nuées du ciel » (7, 13) ; 2) A ce plan apparaissent, non pas un seul personnage, mais deux : d'abord « l'Ancien des jours », c'est-à-dire Dieu lui-même, installé sur son trône comme dans les visions d'Isaïe et d'Ezéchiel (7, 9) ; ensuite, un être qui est « comme un fils d'homme » (7, 13) et qui s'avance jusqu'à l'Ancien ; 3) Alors que dans les autres théophanies, on ne s'approche de Dieu qu'avec crainte et tremblement (cfr *Ex* 3, 6 ; *Is* 6, 5), rien de semblable n'est dit ici du Fils de l'homme ; il est, pour ainsi dire, de plain-pied avec Dieu. Il s'avance vers lui et reçoit le pouvoir divin (7, 14).

La prophétie, toutefois, reste confuse. Daniel ne dit pas qui est ce « comme un fils d'homme » : personne concrète ou abstraction ? homme ou être divin ? individu ou collectivité ? On voit au v. 18 qu'il représente « les saints du Très-Haut », mais de quelle façon les représente-t-il ? comme leur ange ? leur chef ? un symbole ? Par ailleurs, Daniel ne dit pas que ce personnage soit admis à partager le trône de Dieu.

Jonction des traditions La déclaration de Jésus opère la jonction des deux textes en annonçant qu'on verra « le Fils de l'homme assis à droite de la Puissance et venant avec les nuées du ciel » (*Mc* 14, 62). Cette fusion des deux traditions consti-

3. Cfr *Is* 7, 14 ; 9, 5 s ; 11, 1 s ; *Jr* 23, 6 ; *Ez* 34, 23, comp. 34, 15 ; 37, 24-28 ; *Za* 12, 8.

tue une révélation nouvelle. Elle exclut, en effet, le sens métaphorique tant pour l'une que pour l'autre.

D'une part, le Fils de l'homme (*Dn* 7, 13) n'est plus une apparition mystérieuse, mais un homme véritable, le descendant de David en qui se réalisent les prophéties messianiques (*Ps* 110). D'autre part, la session à droite (*Ps* 110, 1) ne signifie plus simplement la dignité royale, image terrestre du pouvoir divin, mais ce pouvoir divin lui-même, puisqu'il s'exerce au plan céleste (*Dn* 7, 13). C'est ainsi qu'en réponse à la question du grand prêtre, Jésus s'affirme « Fils de Dieu » en un sens qui dépasse absolument les conceptions courantes et il annonce que sa filiation se manifestera par l'exercice de l'autorité proprement divine[4]. Voilà ce qui provoque l'accusation de blasphème, laquelle déclenche tout le reste : verdict du Sanhédrin, sévices, remise à Pilate et finalement la mort en croix.

Tradition du Juste souffrant

Cette chaîne de conséquences paraît contredire, nous l'avons noté, l'affirmation du Christ. Comment les outrages subis peuvent-ils s'accorder avec la position transcendante du Fils de Dieu ou même avec la dignité du Messie davidique, qui, selon les prophéties, doit être un vainqueur ? En réalité, l'opposition n'est qu'apparente. L'abaissement de Jésus constitue, en effet, la réalisation d'une troisième tradition prophétique, réalisation qui garantit, disons mieux : qui rend effective la jonction des deux autres. Cette troisième tradition est celle qui atteste la nécessité du sacrifice personnel et sa fécondité dans le cadre du dessein de Dieu. Elle a pour fondement l'histoire des hommes de Dieu : Isaac mené au sacrifice, Joseph vendu par ses frères et devenu leur sauveur, Moïse rejeté par ceux qu'il veut libérer, les prophètes persécutés, les justes souffrants dont la prière emplit les psaumes. Cette longue suite de figures bibliques aboutit à la prophétie du Serviteur de Yahweh qui, dans un abaissement déconcertant, donne sa vie en sacrifice (*Is* 53, 10) et obtient ainsi, avec la justification des multitudes (53, 11 s), une stupéfiante glorification (52, 13).

Loin donc de contredire la prédiction solennelle de Jésus, le contexte d'humiliation et de souffrances qui l'accompagne est le moyen paradoxal choisi par Dieu pour en amener l'accomplissement. Pour que sa gloire de Fils de Dieu pénètre parfaitement sa nature humaine, il fallait que cette nature, héritée d'Adam, subît une refonte totale au creuset de la Passion et fût renouvelée de fond en comble par l'obéissance filiale de la croix. Mais rien de cela n'apparaît à première vue. C'est une image inversée, un négatif, que les événements

4. Cfr P. Lamarche, *Le « blasphème » de Jésus devant le Sanhédrin*, dans *Rech. Sc. Rel.*, 50 (1962) 74-85, ou dans *Christ vivant, essai sur la christologie du Nouveau Testament*, Paris, 1966, pp. 147-163.

donnent d'abord du mystère. La lumière ne se met à jaillir qu'au moment des plus noires ténèbres : lorsque Jésus est mort, la parole du centurion atteste sa filiation divine. Tel est le point le plus important du témoignage de Marc.

2) *L'œuvre du Christ*

En même temps que la personne du Christ, l'issue finale révèle son œuvre. C'est le sens de l'autre signe, qui est, lui aussi, soigneusement préparé. La déchirure du voile du Temple (15, 38) répond aux moqueries des passants (15, 29) et authentifie, de manière imprévue, la prédiction rapportée au procès concernant la destruction du Temple (14, 58).

Dans ce cas comme dans le précédent, la triple correspondance éclaire l'intention de l'évangéliste. Lorsque, parmi les nombreux faux témoignages déposés devant le Sanhédrin (14, 56), Marc n'en retenait qu'un seul, ce n'était pas sans raison. Au-delà de la présentation tendancieuse (« *je* détruirai... »), il reconnaissait une véritable prophétie (cfr 13, 1 s.). Le sens de celle-ci n'apparaissait pas non plus au moment même. Mais les chrétiens l'ont ensuite perçu à la lumière de la croix et de la résurrection. Ce que S. Jean déclarera explicitement (*Jn* 2, 21 s.). S. Marc le suggère par le choix de ses termes et par les correspondances dans la composition du récit.

La prédiction de la destruction du Temple n'est pas une menace vaine. Le signe de la déchirure du voile en garantit la véracité. Il montre en même temps que cette destruction est liée à la mort de Jésus. Entre le corps mortel de Jésus et le « sanctuaire fait de main d'homme » (*Mc* 14, 58) existait une mystérieuse solidarité. On ne pouvait frapper l'un sans atteindre l'autre. Parce que le Temple, souillé par le péché des hommes (cfr *Mc* 11, 17), était voué à la destruction, la nature humaine de Jésus a subi la mort. Et réciproquement, parce que le péché des hommes a abouti à la mort de Jésus, le Temple terrestre est désormais comme vidé de sa substance. Il ne pourra plus se maintenir et l'ancien ordre de choses, dont il était la clé de voûte, périra avec lui.

Mais il n'y a pas simple abolition. La prédiction comporte une phase positive, qui s'enchaîne immédiatement à la phase négative de la destruction. L'ancien Temple doit être aussitôt remplacé par « un autre, non fait de main d'homme » (14, 58). Au Calvaire, la parole du centurion témoigne de cet enchaînement, car elle est en rapport avec l'édification du nouveau sanctuaire. Elle préfigure l'adhésion des païens à la foi et leur entrée dans le nouveau Temple, « maison de prière pour toutes les nations » (cfr *Mc* 11, 17, citant *Is* 56, 7).

La prédiction, il est vrai, prévoyait un délai de trois jours, évoquant par là le mystère de la résurrection. Et certes, le Temple non fait de main d'homme n'est rien d'autre que le corps mystique du Christ ressuscité (cfr *Jn* 2, 19-22). Mais Marc nous fait comprendre ici que c'est la mort même de Jésus qui produit la résurrection. Acte de suprême obéissance filiale (cfr 14, 36), la mort de Jésus réalise l'union parfaite de son humanité avec Dieu et aboutit donc à la formation de l'homme nouveau, parfaitement consacré par l'invasion de la Gloire de Dieu (cfr *Ex* 40, 34 ; *1 R* 8, 10 ; *2 M* 2, 8) ; en d'autres termes, elle aboutit à la résurrection. C'est ainsi qu'elle fonde positivement le nouveau Temple, dans lequel on entre par la foi.

Rapports avec les autres thèmes

Les rapports qui existent entre le thème du Temple et les trois courants de tradition biblique évoqués plus haut se laissent discerner sans difficulté. C'est avec le courant *messianique* qu'ils sont le plus étroits. Selon le récit biblique, l'oracle de Natan, qui est à l'origine de l'attente du Messie, a été proféré pour répondre à l'intention exprimée par David de bâtir une maison à Yahweh. Ce n'est pas David qui bâtira une maison pour Dieu, mais Dieu qui bâtira une maison pour David en lui « suscitant » un descendant. Et ce descendant, fils de David reconnu comme Fils de Dieu, bâtira le Temple de Dieu (*2 S* 7, 2-17). Dès lors, la relation établie entre le Fils de David et le Temple de Dieu ne cessa pas d'être consciente dans la tradition d'Israël. Temple et dynastie sont solidaires. La catastrophe nationale de 587, prédite par Jérémie (*Jr* 21, 11 - 22, 9 ; 26, 1-15), confirme de manière tragique cette communauté de destin et transforme profondément la perspective en introduisant dans le thème la phase négative de la destruction du Temple et de la destitution de la dynastie.

Au-delà de la destruction, la promesse de Dieu conservait sa valeur. Jérémie l'attestait déjà (33, 14-22). Ezéchiel, à son tour, unit dans une même prophétie l'annonce du règne messianique et celle de l'établissement par Dieu de son sanctuaire (*Ez* 37, 25-28). Au retour de l'exil, c'est un descendant de David, Zorobabel, qui se met à rebâtir le Temple (*Es* 3 ; 5 ; *Za* 4, 9) et lorsque le Chroniste repense l'histoire d'Israël, il la centre tout entière sur ce double foyer : lignée de David et Temple de Jérusalem.

Le récit de la Passion constitue l'aboutissement de cette longue tradition. Il en met en œuvre tous les éléments en une synthèse étonnante. Le thème du Temple y est inséparable du thème messianique. La phase négative de la destruction du Temple et de l'humiliation du Messie y prépare paradoxalement la phase positive de la glorification du Messie et de la reconstruction du Temple. Dans le mystère de la Passion, le fils que Dieu a donné à David se manifeste comme

Fils de Dieu et reconstruit la maison de Dieu. Glorification et reconstruction ne font même qu'un, car, nous l'avons dit, le nouveau Temple n'est autre que l'humanité glorifiée du Christ.

Repris à cette profondeur inouïe, le thème du Temple rejoint la prophétie du Serviteur souffrant, la phase de destruction correspondant aux souffrances, la phase de reconstruction à la glorification du Serviteur et à la fécondité de son sacrifice[5]. Quant au rapport avec la prophétie de Daniel, il est facile à établir, plusieurs textes bibliques rattachant le Temple à la tradition des théophanies (*Ex* 40, 34 ; *1 R* 8, 10 ; *2 M* 2, 8).

Nous achevons ainsi de voir que les quelques phrases de Marc situent au Calvaire même l'accomplissement du dessein de Dieu, le point de rencontre et de fusion des traditions bibliques. Parce qu'il réalise en même temps des prophéties qu'on aurait pu croire inconciliables et dépasse toute attente en une synthèse existentielle imprévisible, l'événement du Calvaire porte la marque divine. Il révèle la personne et l'œuvre du Fils de Dieu.

c) *La sépulture*

Il ne faudrait évidemment pas conclure que, la mort du Christ étant le choc d'où jaillit la lumière, on peut arrêter là le récit et faire abstraction de la résurrection. Ce serait se méprendre complètement sur l'intention de l'évangéliste. La mort du Christ n'est pas conçue par lui comme un point d'arrêt, mais comme un point de départ, et c'est précisément en cela que consiste sa valeur. Les deux signes qui manifestent sa fécondité la révèlent comme un élan victorieux vers la résurrection.

La mention des femmes, que Marc ajoute alors (15, 40 s.), oriente le lecteur dans le même sens. Elle suggère déjà l'approche de la résurrection, car ce sont les mêmes noms qu'on retrouvera au début du récit de Pâques (16, 1).

Le récit de la sépulture confirme le même enchaînement entre mort et résurrection. Ce récit atteste formellement la réalité de la mort, surtout chez Marc qui fait état d'une vérification et emploie un terme grec désignant la « dépouille mortelle » (15, 44 s.). Mais il confirme en même temps le retournement de la situation qui s'est amorcé : il ne contient plus aucune note d'infamie ; au contraire, un « honorable membre du conseil » (15, 43) prend soin de donner

5. Dans la tradition juive, la liaison des thèmes est opérée de manière remarquable par le Targum de Jonathan. Traduisant Isaïe, le Targum identifie explicitement le Serviteur de Yahweh au Messie : « Voici que prospérera mon Serviteur *le Messie...* » (*Is* 52, 13 ; cfr 53, 10), il précise ensuite que le Serviteur-Messie « construira le Sanctuaire » et il applique au Sanctuaire les expressions qui, dans le texte original, concernent le Serviteur : « mis à mal à cause de nos péchés, livré à cause de nos iniquités » (53, 5).

à Jésus une sépulture digne de lui et ne craint pas de se compromettre. Auprès de Pilate, la parole n'est plus aux adversaires, mais à cet homme « qui attendait le royaume de Dieu ». En nous amenant au tombeau et en nommant à nouveau les deux Marie (15, 47), la finale nous prépare à la découverte du matin de Pâques.

B. — Matthieu : fin de l'ère ancienne, naissance de l'Eglise du Christ

Il nous reste à examiner plus rapidement comment les deux autres synoptiques rendent compte des mêmes événements.

La composition de Matthieu ne diffère pas sensiblement de celle de Marc. On y retrouve les mêmes correspondances internes. Comme chez Marc, le récit du crucifiement et de la mort de Jésus est encadré par la mention du Cyrénéen d'une part et par celle des saintes femmes d'autre part. Sur le Cyrénéen, Matthieu est plus sobre de détails ; sur les saintes femmes, sa phrase est mieux ordonnée. Comme chez Marc, le crucifiement est en rapport avec le procès romain ; on y retrouve le titre de « roi des Juifs » (27, 37). Encadrées par une double mention des deux larrons, les moqueries sont réparties de la même manière : passants, puis autorités juives, et elles reprennent les éléments du procès juif : parole sur le Temple et déclaration de messianité. Les heures de ténèbres sont décrites comme chez Marc et la mort de Jésus est de même suivie du déchirement du voile du Temple et de la confession de foi du centurion.

Le schéma est donc le même et il présente le même contenu de révélation (cfr ci-dessus). Mais, grâce à quelques différences de détail, le texte de Matthieu se fait plus explicite que celui de Marc. Plus que Marc, Matthieu souligne l'accomplissement des Ecritures. La boisson amère, offerte à Jésus à son arrivée au Calvaire et que Marc désigne comme du « vin mêlé de myrrhe », fournit à Matthieu l'occasion d'évoquer le *Ps* 68, en remplaçant la myrrhe par du « fiel » (*Ps* 68, 22 *LXX* ; *Mt* 27, 34). Aux deux citations tirées du *Ps* 22 (partage des vêtements et cri de déréliction), Matthieu en ajoute une troisième : il se sert du psaume pour compléter la formulation des moqueries dirigées contre Jésus : « Il a eu confiance en Dieu ; qu'il le délivre maintenant, s'il s'intéresse à lui » (27, 43 ; cfr *Ps* 22, 9). L'addition, en finale, de cette phrase du psaume donne au lecteur chrétien la clé de ce qui précède. Elle indique, en effet, que les dérisions subies par le crucifié correspondent aux prédictions de l'Ecriture et elle donne du même coup l'assurance de sa libération prochaine, car le juste du psaume est effectivement délivré par Dieu (*Ps* 22, 23-32).

Alors que Marc réserve pour l'illumination finale le titre de « Fils de Dieu », Matthieu le rappelle à plusieurs reprises au cours du récit (27, 40. 43. 54). La filiation divine de Jésus est ainsi présentée comme la donnée fondamentale dont dépend tout le reste : mystère de la destruction et de la reconstruction du Temple, victoire du Messie crucifié, intervention de Dieu en sa faveur.

Matthieu, enfin, a orchestré de façon grandiose les répercussions de la mort de Jésus, mettant en évidence la portée eschatologique de l'événement. A la déchirure du voile, il ajoute, pour mieux marquer la fin de l'ère ancienne, la mention d'un ébranlement cosmique (la terre qui tremble, les roches qui se fendent) et il marque aussitôt l'avènement de l'ère nouvelle en évoquant des résurrections. La confession de foi du centurion est mise en rapport avec ce bouleversement et elle est étendue à ses compagnons. De la sorte, sa signification prend plus de relief. Il ne s'agit pas d'une réaction limitée à un individu, mais du déclenchement, chez les païens, d'un mouvement de conversion destiné à prendre une grande ampleur.

Lors du procès juif, la déclaration de Jésus comprenait chez Matthieu un « dès ce moment » qu'on ne lit pas dans Marc. Le sens de cette précision s'éclaire par le récit de la mort de Jésus. Matthieu y montre nettement que cette mort est l'événement décisif qui déclenche la réalisation des paroles de Jésus, sommet de toutes les annonces prophétiques : « dès ce moment » s'accomplit l'intronisation de Jésus comme Messie, sa filiation divine se manifeste et il obtient pour l'humanité, même païenne, l'accès à la communion avec Dieu dans un nouveau sanctuaire. Une fois de plus, l'orientation doctrinale et ecclésiale de Matthieu marque l'ensemble de son récit et lui permet d'atteindre à une plénitude admirable.

Au récit de la *sépulture,* semblable, en plus schématique, à celui de Marc, Matthieu joint un épisode où cette double orientation trouve une dernière occasion de s'exprimer, l'épisode de la garde au tombeau (27, 62-66). Les protagonistes en sont « les grands prêtres et les pharisiens », qui représentent le peuple de l'ancienne alliance. Dans leur démarche, ils s'opposent aux « disciples » de Jésus. Thème ecclésial ! — Le point qui est en question est le centre même du message de l'Eglise : la foi en la résurrection. Deux expressions en sont données, la première rappelant la prédiction de Jésus (27, 63), la seconde anticipant le témoignage apostolique (27, 64). En rapportant ici cette tradition, dont la saveur apologétique se révèle bien dans le passage qui la complète ultérieurement (28, 11-15), Matthieu rend plus apparents les liens étroits qui unissent la Passion et la Résurrection : il exprime plus clairement la doctrine.

C. — Luc : l'efficacité de la croix pour la conversion

Contrairement à Matthieu, Luc s'écarte considérablement du schéma de Marc. C'est qu'il veut mettre en relief d'autres aspects des événements. Plus que jamais, Luc écrit ici « l'évangile du disciple ».

L'encadrement du récit est déjà révélateur. Simon de Cyrène et les saintes femmes ne sont pas présentés comme des témoins susceptibles de garantir les faits, mais plutôt comme des exemples qui entraînent le chrétien à s'associer de plus près à la Passion de son Sauveur. Pour Simon, Luc évite de parler de réquisition ; il choisit un mot de sens plus général « charger de... », qui peut aussi bien être utilisé pour une mission de confiance que pour une peine. La suite de la phrase est la formule de l'engagement chrétien : « porter la croix derrière Jésus » (23, 26 ; cfr 9, 23 ; 14, 27). C'est ainsi que l'image de Simon constitue pour chaque disciple un rappel de sa vocation à suivre réellement le Christ. Quant aux saintes femmes, leurs noms n'étant pas mentionnés, l'attention n'est pas attirée sur leur identité, mais sur leur attitude. Elles font partie du groupe des amis qui « se tenaient là » et Luc précise qu'elles « voyaient... ». Elles apparaissent comme des figures méditatives, dont la présence invite le lecteur à contempler lui aussi.

Luc a d'ailleurs pris soin d'amplifier ces indications. Aussitôt après la mention de Simon, il montre une grande foule qui suit Jésus et des femmes qui se lamentent. Les paroles que leur adresse Jésus contiennent un appel à la vraie conversion : « Ne pleurez pas sur moi, pleurez sur vous... », appel accompagné d'une mise en garde devant les châtiments de Dieu : « Si l'on fait cela au bois vert, au bois sec qu'arrivera-t-il ? » (23, 27-31).

Même amplification à la fin : « Toutes les foules présentes à ce spectacle, après avoir contemplé ce qui s'était passé, retournaient en se frappant la poitrine » (23, 48). Le dernier geste décrit correspond à l'attitude demandée par Jésus aux filles de Jérusalem. Le détail précédent a été préparé dans le cours du récit : au moment du crucifiment, Luc a noté que le peuple était là à contempler (23, 35).

Au disciple qui le contemple, Jésus donne, sur le Calvaire, l'exemple du pardon des offenses : « Père, pardonne-leur, car ils ne savent ce qu'ils font » (23, 34). C'est l'accomplissement de son précepte d'amour des ennemis, sur lequel Luc a particulièrement insisté (6, 27-36 ; 17, 3). Le premier martyr, Etienne, s'engagera généreusement sur la même voie (*Ac* 7, 60).

Les moqueries sont disposées selon un ordre différent, qui ménage une perspective nouvelle. On peut remarquer d'abord qu'il y a gradation descendante dans la dignité des personnages. En premier lieu

viennent « les chefs » (23, 35), qui évoquent la déclaration du procès juif : « s'il est le Christ élu de Dieu ». Ensuite s'approchent « les soldats », qui utilisent l'appellation du procès romain : « si tu es le roi des Juifs... ». C'est à cet endroit que Luc place l'épisode du vinaigre, donné par les soldats, et qu'il mentionne l'inscription désignant « le roi des Juifs ». Vient enfin le tour des deux malfaiteurs. Que Jésus soit méprisé même par ses compagnons de supplice, c'est bien le comble de l'humiliation.

Mais il se produit ici un retournement de la situation : un des malfaiteurs refuse de s'associer aux outrages proférés par l'autre, il confesse leur culpabilité à tous deux, reconnaît l'innocence de Jésus et exprime dans une humble demande une attitude de foi. Jésus répond à cette foi en annonçant que la demande sera exaucée le jour même : « Aujourd'hui, tu seras avec moi dans le Paradis » (23, 43).

C'est de cette façon que Luc atteste l'efficacité du sacrifice de Jésus : la croix de Jésus transforme le monde en produisant la conversion des âmes et en leur ouvrant le paradis. Avec le bon larron, c'est chacun de nous qui est invité à considérer les souffrances de Jésus et à faire un examen de conscience : « nous, nous avons ce que nous avons mérité... mais lui n'a rien fait d'anormal ». En même temps que le repentir, la croix de Jésus fait jaillir l'incroyable renouveau d'une confiance d'enfant : « Jésus, souviens-toi de moi quand tu seras entré dans ton royaume ». Et la réponse de Jésus montre que cette confiance est pleinement fondée : le crucifié ouvre toutes grandes les portes de la miséricorde (cfr *Lc* 6, 36 ; 15 ; 18, 9-14) ; il réalise, mais à un tout autre plan, ce que le premier larron le défiait de faire : « Sauve-toi toi-même et nous aussi » (23, 39).

Au moment de la mort, le récit de Luc comporte de nouveau des changements de disposition qui transforment le sens des détails. Le déchirement du voile du Temple est signalé en même temps que les ténèbres de la sixième heure. Les deux traits, qui, séparés, constituent chez Marc l'annonce (ténèbres), puis l'attestation (déchirement du voile) du jugement de Dieu, deviennent plutôt l'expression d'un deuil universel (23, 44 s.).

En mourant, Jésus donne l'exemple du parfait abandon entre les mains de Dieu. Cette attitude, exprimée à l'aide d'un verset du *Ps* 31 (*Lc* 23, 46), illustre de façon définitive les leçons transmises en *Lc* 12. A la différence de Marc et de Matthieu, Luc ne répète pas sur le Calvaire que Jésus est le Fils de Dieu, mais il montre plus clairement qu'eux l'attitude filiale de Jésus, qui meurt en invoquant le nom du « Père » (23, 46 ; cfr 23, 34). C'est ainsi que Luc, jusqu'à la fin, insiste sur l'exemple donné par Jésus. L'exclamation du centurion constate alors que « cet homme était un juste » (23, 47).

Les derniers versets, dont nous avons déjà parlé, vont dans le même sens que l'épisode du bon larron. Luc n'évoque pas le remplacement de l'ordre ancien par une ère nouvelle ; il ne donne pas dans son récit la même importance que Marc et Matthieu au thème du Temple et il montre peu d'intérêt pour les évocations eschatologiques. Mais il est attentif aux répercussions intérieures des événements et à tout ce qui touche aux relations personnelles avec le Christ. C'est pourquoi il termine en suggérant une attitude de contemplation et en insistant sur l'efficacité de la croix pour la conversion des cœurs (23, 48 s.).

Lorsqu'il raconte ensuite l'ensevelissement, Luc insiste sur l'intégrité morale de Joseph d'Arimathie (23, 51) et sur le dévoûment des saintes femmes, qui aussitôt préparent des parfums (23, 56). Ce dernier trait prépare immédiatement le récit de la résurrection.

CONCLUSION

L'étude des récits de la Passion a confirmé, nous semble-t-il, les observations faites au début de cet article et leur a donné plus de consistance. Mettant en œuvre les matériaux que leur transmettait la tradition primitive, les trois synoptiques ont su, chacun à sa façon, en exploiter admirablement les richesses : Marc insiste davantage sur le choc des faits, Matthieu montre le Christ dans la lumière de la foi et définit la situation de l'Eglise, Luc considère surtout le rapport personnel avec le Seigneur Jésus.

Chez aucun d'eux, la Passion et la mort de Jésus ne sont présentées comme des événements négatifs. La mort en croix n'apparaît pas comme un échec, annulé bien vite par la victoire de la résurrection ; elle n'apparaît pas comme un épisode malheureux qu'on s'empresserait d'oublier. Elle constitue, au contraire, une réalisation positive, qui, en accomplissant les Ecritures, révèle la personne et achève l'œuvre de Jésus. L'attente messianique est comblée (*Ps* 110), mais aussi l'espoir apocalyptique d'une manifestation décisive de Dieu (*Dn* 7). La souffrance des justes trouve son aboutissement parfait (*Ps* 22). En acceptant d'être le Serviteur humilié (*Is* 53), Jésus entre en effet dans sa gloire, gloire qui n'est pas celle d'un Messie terrestre, mais celle du Fils de Dieu. Du même coup, la condition religieuse des hommes se trouve transformée : le Temple matériel fait place à un organisme vivant, spirituel, où les croyants entrent véritablement en communion avec Dieu. C'est ainsi qu'éclairés par la lumière de la Résurrection, les évangélistes ont vu dans la mort même de Jésus l'acte qui transforme notre monde en l'ouvrant à l'irruption de la gloire de Dieu. Ni Marc, ni Matthieu, ni Luc n'attendent la

Résurrection pour attester l'instauration de l'ère nouvelle ; c'est à la *mort de Jésus qu'ils en marquent le début. Marc le reconnaît à deux* signes inattendus ; Matthieu le proclame en décrivant d'amples répercussions cosmiques ; Luc évoque les conversions.

De cette vision de foi découle la conception de la vie chrétienne qui se retrouve dans tous les écrits du Nouveau Testament. Son espoir d'un bonheur céleste ne conduit pas le chrétien à fuir la réalité douloureuse et humiliée du monde présent ; le chrétien n'attend pas passivement une intervention de Dieu qui le sorte par enchantement de sa condition. La foi ne le fait pas décoller du réel. Le chrétien s'applique jour après jour à rejoindre dans la réalité humble et déconcertante *l'intervention secrète mais décisive de Dieu. Il sait qu'il faut* « passer par bien des tribulations pour entrer dans le Royaume de Dieu » (*Ac* 14, 22) ; il sait que la participation à la gloire du Christ implique la participation à ses souffrances (*Rm* 8, 17 ; *2 Co* 4, 10 s. ; *Ph* 3, 10 s. ; *1 P* 4, 13) et c'est pourquoi l'épreuve ne renverse pas sa confiance et sa fierté, mais leur assure un fondement plus ferme (*Rm* 5, 3 ; *Ja* 1, 2-4 ; *He* 12, 7 ; *Ac* 5, 41).

Rome Albert VANHOYE, S.J.
Institut Biblique Pontifical
25, Via della Pilotta